

# Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.

25. Band. 1. Heft.

---

## Ueber die Philosophie von Henri Bergson<sup>1)</sup>

Von Professor Dr. Cl. Baeumker in Strassburg i. E.

---

Eine gewaltige Wandlung haben die philosophischen Bewegungen um die Jahrhundertwende erfahren. Noch nicht vergessen ist die Zeit, in der die beobachtende, experimentierende, mit den Mitteln der Mathematik die Erscheinungen bemeisternde, mechanisch orientierte Naturwissenschaft auf dem besten Wege war, für ihren Anspruch, der Typus aller Wissenschaft, ja die Wissenschaft schlechthin zu sein, fast allgemeine Anerkennung zu finden. Das Objekt, dem diese quantitativ zerlegende und alles quantitativ bestimmende Methode angepasst war, die Materie, drohte alles zu verschlingen, die Seele, das Leben, die geistige Entwicklung in der Geschichte, die geistigen Lebenswerte in der Sittlichkeit und im Kunstschaffen. Ein neuer Materialismus erhob sein Haupt, gefährlicher, weil mit feinerem Rüstzeug versehen, als der des Altertums oder der des achtzehnten Jahrhunderts. Materialistische Welterklärung, materialistische Geschichtsauffassung, materialistisch-naturalistische Kunstströmung machten sich breit.

Wo man aber erkannte, dass jener Materialismus eine Metaphysik einschliesse, welche die Grenzen des durch naturwissenschaftliche Methoden Bestimmbaren überschreitet, wo man sah, dass jene quantitative Umdeutung noch keineswegs ein Eindringen in den innersten Kern des Seins gewährleiste, sondern dass sie eine Auffassungsweise an Stelle einer anderen Auffassungsweise biete, nämlich ein gesetzmässiges, kohärentes, allgemeingültiges Verstandesbild an Stelle des regellosen, fragmentarisch-zerstückelten, individuell

---

<sup>1)</sup> Der auf mehrfach geäusserten Wunsch hier veröffentlichten, auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Hildesheim am 3. Oktober 1911 gehaltenen Rede habe ich die Form des Vortrags belassen. Nur ist einiges, was dort der beengten Zeit wegen gekürzt werden musste, in der ursprünglichen Form gegeben.

wechselnden Sinnesbildes, da warf man sich vielfach dem Positivismus in die Arme, der jede Metaphysik für eine Jugendirrung erklärt, den reifen Geist dagegen mit der Welt der quantitativ bestimmbaren, in Raum und Zeit koexistierenden und sukzedierenden Phänomene sich begnügen heischt. Nicht nur der wissenschaftlichen Forschung, so meinte man, sei damit ein reichstes Feld gegeben, sondern es werde hierdurch zugleich dem Menschen gewährleistet, worauf es für ihn im Lebenskampfe vor allem ankomme: die Bestimmung des zukünftigen Geschehens durch das aus den bereits beobachteten Erscheinungen abgeleitete Gesetz und damit die Herrschaft über die Natur. Dem Transzendenten gegenüber ziemte es dagegen für den seiner Erkenntnismöglichkeiten und seiner Erkenntnisaufgaben bewussten Menschen, mit Bewusstsein sich zu bescheiden. „Agnostizismus“ war die Parole.

Diese materialistischen und positivistisch-agnostizistischen Theorien und Stimmungen waren längere Zeit hindurch gewissermassen die vorandrängende Flutwelle, welche in der Gedankenströmung sozusagen den Kopf oder die Avantgarde ausmachten. Ihre Anhänger fühlten sich als die Jungen, denen die Zukunft gehöre. Was sich ihnen entgegenstellte und der voranstürmenden Flut einen Damm entgegenzusetzen suchte, wurde billig damit abgetan, dass man es als veraltete Weisheit bei Seite liess, die den Aufgaben der Gegenwart nicht gewachsen sei. Aber mehr und mehr wurde jene vordrängende Welle von anderen Wellen überholt. Schon als Ed. v. Hartmanns Forderung: „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode“ in den achtziger Jahren ungeahnten Anklang fand, als mit Richard Wagners musikalischer Verklärung der Schopenhauerschen Metaphysik im „Tristan“ und im „Parsifal“ diese die Modephilosophie ästhetischer Kreise wurde, als die Forderung: „Zurück auf Kant“<sup>1)</sup>, soweit sie nicht in einer rein historisch-philologischen Reproduktion der Gedanken Kants stecken blieb, zu einem „Fortgang durch Kant über Kant hinaus“ führte: da zeigte sich, dass auch in Kreisen, die der alten Weltanschauung gänzlich fern standen, der Hunger nach einer aus dem Mechanismus und Materialismus herausführenden Metaphysik nicht betäubt war.

<sup>1)</sup> Schon lange ehe Eduard Zeller 1862 diesen Ruf erhob, hatte Carl Prantl in seiner Festrede über „die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie“ (1852) davon gesprochen; vgl. meine Biographie Prantls, Allgem. deutsche Biographie LV 867 f.

Aber was wichtiger ist: in der allgemeinen Geistesentwicklung der Zeit sowie in ihrer wissenschaftlichen Forschung machten sich neue Anforderungen geltend, denen gegenüber die Unzulänglichkeit nicht nur der materialistischen, sondern auch der positivistischen Betrachtungsweise deutlich zu Tage trat.

Was die allgemeine Zeitentwicklung anlangt, so machte auch hier das Gesetz von der Wellenbewegung des Lebens, von Aktion und Reaktion sich geltend. Vor allem an den Kunstschöpfungen, den empfindlichsten Aeusserungen des Nervenlebens der Zeit, können wir den Wandel beobachten. Wenn hier auf dem Gebiete der Malerei der Naturalismus und Verismus von der Stimmungskunst und von dem Symbolismus, wenn Courbet und Menzel von Bourne Jones und Ludwig von Hofmann abgelöst wurden, wenn an die Stelle des die objektive Erscheinung zergliedernden, ja der experimentellen Methode nacheifernden Romans der Zolaschen Zeit der nach innen gewandte psychologische Roman eines Gabriele d'Annunzio, eines Fogazzaro trat, wenn auch in der Dichtung die Stimmungskunst eines Paul Verlaine, eines Richard Dehmel mit ihrem Streben nach feinsten Nüancierung grossen Anklang fand und wenn die literarische Erneuerung der Romantik durch Maeterlinck u. a. nicht wie ein gelehrtes Experiment, sondern wie eine naturwüchsige Erscheinung wirkte, derart, dass sogar ein Gerhard Hauptmann in der „Versunkenen Glocke“ und ein Sudermann in den „Drei Reiherfedern“ den Ritt ins alte romantische Land zu unternehmen sich gedungen fühlten, so sehen wir, wie anders das Wehen des Geistes geworden war, der nicht mehr in Veräusserung sich ergiessen, sondern, in sich zurückkehrend, sein eigenes inneres Leben intuitiv erfassen wollte. Eine ähnliche Wandlung hatte sich vollzogen wie bei der vorigen Jahrhundertwende, als die am mathematisierten Verstande orientierte Aufklärung von der Romantik der beiden Schlegel, Tiecks und Hardenbergs abgelöst wurde.

Innerhalb der Wissenschaft aber kam von zwei Seiten die Wendung: von Seiten der Naturwissenschaft so gut wie von Seiten der Kulturwissenschaft.

Dort, im Felde der Naturwissenschaften, war der auf die mechanische Erklärung basierten Physik und Chemie die Biologie gleichberechtigt zur Seite getreten, und wenn auch die herrschende Richtung versuchte, die biologischen Vorgänge restlos auf solche der Physik und Chemie zurückzuführen, wenn sie auch alle Lebens-

entwicklung, Darwin noch überbietend, mechanisch zu erklären unternahm, so bewies doch der steigende Beifall, den der Neuvitalismus und die Wiedereinführung der Teleologie in die Entwicklungslehre fand, dass die Alleinherrschaft der mechanischen Naturansicht gebrochen war. Das Problem des Lebens wurde die brennende Frage.

Innerhalb der Kulturwissenschaft aber erwuchs die von der Philosophie dann weitergeführte Erkenntnis, dass das von Individuen mit unendlich komplizierter Eigenart getragene historische Werden sich nicht unter dieselben logischen Kategorien und Forschungsmethoden bringen lasse, wie das in steter Regelmässigkeit und allgemeiner Gesetzmässigkeit sich wiederholende Geschehen der anorganischen Körperwelt. Es galt, die Eigenart des geistigen Werdens und die Eigenart der Objektivierungen des geistigen Schaffens, wie sie in den Kulturinstitutionen vorliegen, zu fassen, im Gegensatz zu denen, die auch dieses geistige Werden und diese geistigen Werte in das Schema einer mechanisch orientierten Naturwissenschaft pressen wollten. Kurz, es galt — gegenüber dem Problem der Natur und der Naturgesetzmässigkeit — dem Problem der Persönlichkeit und der Kulturwerte.

Dadurch aber wurde zugleich der Blick wieder mit Macht auch auf das Problem gerichtet, welches in der Frage nach der Eigenart des Geistes gegenüber der Materie von immenser Wichtigkeit ist, auf das Problem der Freiheit. Besonders in der französischen Philosophie war dieses der Fall. Diejenigen, welche hier die Philosophie Kants erneuerten, wie Renouvier und Lachelier, legten dem Kantschen Begriffe der Freiheit des Geistes, im Gegensatz zur kausalgebundenen Allgemeingesetzmässigkeit der Natur, eine zentrale Bedeutung bei. Dabei gingen sie darin über Kant hinaus, dass sie diese Freiheit aus der unerkennbaren Welt des Transzendenten und nur von der praktischen Vernunft Postulierten, woein Kant sie versetzte, in die Erfahrungswelt zurückzubringen suchten.

Mannigfaltig sind die Versuche, die unter diesen veränderten Aspekten eine neue philosophische Orientierung zu gewinnen trachteten. Viel ehrliches Streben ist darunter, manch wertvolles Resultat, aber auch manches Unhaltbare, das sichere Positionen ins Schwanken bringt und nur Verwirrung zu stiften geeignet ist.

In den verschiedensten Ländern sind die bezeichneten Erscheinungen hervorgetreten, in Deutschland, Frankreich, England, Nord-

Amerika, Italien. Während es dabei vielfach mehr um Stimmungen und allgemeine Methoden sich handelt, die teils zur Erneuerung älterer Systeme, freilich mit mancherlei Umbildungen, wie bei den Neu-Romantikern, Neu-Fichteanern und Neu-Hegelianern, teils zu Einzelarbeiten oder zu aphoristischen Formulierungen des stimmungsmässig Erlebten, wie bei Saitschick<sup>1)</sup> u. a., führten, sind doch anderswo auch ganze Systeme hervorgetreten, die wenigstens die Hauptpunkte einer umfassenden Welt- und Lebensansicht zu gewinnen suchten. Aus Deutschland nenne ich so Hermann Eucken, aus den Ländern englischer Zunge William James. In Frankreich ist es ein durch glänzend geschriebene, stilistisch meisterhafte und viel gelesene Schriften rasch bekannt gewordener, auch durch sein mündliches Wort gar viele hinreissender jüngerer Denker, Henri Bergson, der gegenüber dem herrschenden Materialismus und Positivismus die neue Philosophie des Lebens, des Geistes und der Freiheit in die weitesten Kreise getragen hat und namentlich bei der Jugend sich begeisterter Zustimmung erfreut. Von seinen Lehren sei im folgenden kurz Bericht erstattet, wobei zugleich, wenigstens in einigen entscheidenden Hauptpunkten, der Versuch einer kritischen Würdigung gemacht werden möge. Denn auch hier gilt es mit kritischem Sinne Stellung zu nehmen, das Gute mit Freuden zu ergreifen, aber auch neue Irrwege zu meiden.

Henri Bergson wurde geboren am 18. Oktober 1859, war sechzehn Jahre lang als Professor an Provinz-Lyzeen tätig, wurde dann 1897 Professor an der Hauptpflegestätte der französischen Gymnasiallehrer, der École normale supérieure, wo Männer wie Lachelier und Ollé-Laprune<sup>2)</sup> vor ihm gelehrt hatten, vertauschte diese Tätigkeit 1900 mit einem Lehrstuhl am Collège de France und wurde 1901 in die Pariser Akademie aufgenommen. Schriftstellerisch trat er im Jahre 1889 mit einer alsbald vielbeachteten Schrift hervor: „Essais sur les données immédiates de la conscience“, deutsch unter dem Titel: „Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen“, Jena 1911, bei Eugen Diederichs. Darin sucht Bergson in vielfach paradox erscheinender, jedenfalls aber tief eindringender Weise zu zeigen, dass der Begriff der

<sup>1)</sup> Robert Saitschick, *Quid est veritas?* Berlin 1907.

<sup>2)</sup> Für dessen Beurteilung auf die sympathische Würdigung von Maurice Blondel („Léon Ollé-Laprune“, im *Annuaire der Association amicale des anciens élèves de l'École Normale Supérieure* von 1899, auch separat) verwiesen sei.

Quantität, der vom Raume entnommen sei, auf Psychisches sich überhaupt nicht anwenden lasse, wie die Psychophysik wolle, dass daher die Dauer der nicht neben- und getrennt nacheinanderliegenden, sondern sich gegenseitig durchdringenden psychischen Zustände auch nicht der Zeit unterstehe, deren Begriff vom Verstande vielmehr in Anlehnung an die Raumvorstellung gebildet werde, und dass dem Geiste im Gegensatz zur Materie und ihrer sich stets gleichmässig wiederholenden Gesetzlichkeit die Freiheit eigne. Von überraschenden neuen Gesichtspunkten aus führte Bergson diese Gedanken fort in der Abhandlung: „*Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps avec l'esprit*“, 1896, deren deutsche Uebersetzung, „*Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist*“, Jena 1908, Windelband mit einem Geleitworte versah, das vor allem Bergson in Deutschland eingeführt hat. Ausgehend von einer Theorie der Wahrnehmung, welche die Vorstellungsbilder als die Wirklichkeit selbst betrachtet, aus der die durch die Notwendigkeit des Handelns bedingte Relation des individuellen Bewusstseins in der Wahrnehmung eine Auswahl trifft, sucht hier Bergson vor allem auf Grund beachtenswerter pathopsychischer Erwägungen darzutun, dass für das Gedächtnis und damit für den dauernden Inhalt des Seelischen das Gehirn zwar die Bedeutung eines auslösenden Apparates habe, dass aber keineswegs, wie der Materialismus wolle, die Vorstellungen im Gehirn aufgespeichert würden. Von hier aus tritt er dann auch der verbreiteten metaphysischen Theorie des psychophysischen Parallelismus entgegen, den er auch sonst in Vorträgen und Abhandlungen bekämpft. — Auch in psychiatrischen Kreisen, soweit sie psychologisch interessiert sind, haben jene Kapitel in jüngster Zeit steigende Beachtung gefunden. Eine neuerscheinende deutsche Zeitschrift für Psychopathologie schmückt sich schon auf dem Titelblatt mit dem Namen Bergsons als eines ihrer hervorragenden Mitarbeiter und nimmt in ihren Aufsätzen vielfach auf seine Ansichten zustimmend Bezug<sup>1)</sup>. — Nach einer ästhetisch-psychologischen Abhandlung über das Lachen („*Le Rire. Essai sur la signification du comique*“: 1901) und einer vorbereitenden „*Einleitung in die Metaphysik*“ (1903, deutsch 1909) folgte im Jahre 1907 Bergsons Hauptschrift: „*L'évolution créatrice*“. Darin sind die erkenntnistheoretischen und psychologischen Anschauungen Bergsons, der mittlerweile eine beträchtliche Zahl von Anhängern gewonnen

<sup>1)</sup> Zeitschrift für Pathopsychologie, herausg. von Wilh. Specht.

hatte, wie Luquet, Eduard Le Roy, Wilbois u. a., unter Aufnahme des Entwicklungsgedankens zu einer Metaphysik des Lebens und der schöpferischen Lebenstat ausgebildet <sup>1)</sup>.

Wenden wir uns nunmehr zu einem Ueberblick über Bergsons Gedankenwelt, bei der freilich vielfach die aufgenötigte Kürze uns zwingen wird, statt einer Exposition seiner Argumente uns mit einer Charakteristik seiner Sätze zu begnügen.

Wie unsere einleitenden Bemerkungen und unsere kurzen Inhaltsangaben von Bergsons Werken bereits an die Hand gaben, ist es das Unbefriedigende der dem Materialismus und dem Positivismus zu Grunde liegenden mathematisch-mechanischen Konstruktion der Natur, was für Bergson den Stachel bildet, der ihn zu neuen Lösungsversuchen anreizt. Fassen wir mit der französischen und englischen Terminologie die Summe jener mathematisch fundierten positiven Erkenntnisse unter dem Namen der „Wissenschaft“ im engeren Sinne (*Science*) zusammen, so können wir kurz sagen: Bergson sucht zu zeigen, dass die „Wissenschaft“ (*Science*) für die philosophische Weltanschauung eine ungenügende Unterlage abgibt, dass vielmehr, wie wir noch sehen werden, jener „Wissenschaft“ die untergeordnete praktische Bedeutung zukommt, die Unterlage für die Beherrschung der Materie durch den Geist vermittelt der von unserm Körper ausgehenden Bewegungen und der von uns konstruierten materiellen Instrumente und Maschinen zu sein. Schroff ausgedrückt: Für Bergson ist die positive Wissenschaft nicht Grundlage der Philosophie, sondern der Technik.

Die Hauptwaffe, mit der Bergson sogleich in seiner ersten philosophischen Schrift, der *Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen*, den Kampf gegen die Allherrschaft der mathematisch-mechanischen Betrachtungsweisen führt, liegt in seiner Zergliederung der Zahl, verbunden mit seinen Betrachtungen über Raum und Zeit.

Die Synthese des Gleichartigen, wie sie in der Zahl vollzogen wird, lasse sich nicht aus der Zeitanschauung ableiten — es ist das bekanntlich eine durch Kant weit verbreitete Auffassung —, da die Zeit nicht ein gleichartiges vielfaches Nebeneinander zeige; die Zahl setze darum die Raumschauung voraus. Deshalb sollen nach

---

<sup>1)</sup> Seitdem erschienen noch die von Bergson in Oxford gehaltenen Vorlesungen als besondere kleine Abhandlung unter dem Titel: „La perception du changement“, Oxford 1911.

Bergson auch die Bewusstseinsvorgänge, das Psychische, weil in sich unräumlich, keine intensive Grösse besitzen. Er erkennt bei ihnen keine quantitativen, sondern nur qualitative Unterschiede an. Die vermeintlichen Intensitätsunterschiede, auf welche das Fechnersche Gesetz und die ganze Psychophysik sich stützen, sollen sich nach ihm vielmehr auf die Ausbreitung der Erregung auf angrenzende Gebiete des Körpers und auf Assoziation mit den Quantitätsunterschieden der Reizursachen sowie der reagierenden Bewegungen reduzieren. Nicht dem Bewusstseinsvorgange, sondern dem räumlich ausgedehnten Materiellen gehöre daher das Quantitative, Abzählbare an.

Noch überraschender ist die Analyse, welcher Bergson die Zeitanschauung selbst unterzieht. — Kant hatte recht, wenn er Raum und Zeit als subjektive Formen des Bewusstseins fasste. Aber er hatte nicht recht, wenn er beide koordinierte, den Raum als die Form der äusseren und die Zeit als die Form der inneren Anschauung. Die Zeit, verstanden als ein Verlauf in gleichartigen auseinanderliegenden Momenten, ist nach Bergson nicht eine ursprüngliche Anschauungsform, der des Raumes gleichgeordnet und der Auffassung der inneren psychischen Zustände ursprünglich zugeordnet. Denn innerhalb des Psychischen, hält Bergson dem entgegen, finde ein stetes Sichdurchdringen des Früheren und des Späteren statt; das Vergangene bleibe in dem Gegenwärtigen erhalten und beides schneide vereint in die Zukunft ein. Gewiss hat das Psychische eine Dauer (*durée*); aber diese Dauer ist keine Zeit (*temps*), denn die Zeit weist in ihrem Verlaufe auseinanderliegende gleichartige Momente auf. Wie aber, fragen wir, kommt es, dass diese auf einer gegenseitigen Durchdringung des Vergangenen und Gegenwärtigen beruhende Dauer sich uns als die uns allen wohlbekannte Zeit darstellt, deren einzelne Momente nichts von einer solchen Durchdringung aufweisen, sondern ein Nacheinander auseinanderliegender Momente? Die Antwort, welche Bergson gibt, führt uns in eine seiner eigentümlichsten Theorien. Jene Zeitanschauung ist nicht ursprünglich, sondern setzt die Raumanschauung voraus<sup>1)</sup>. Erst indem die dem Raume entnommene Vorstellung einer Vielheit gleichmässiger auseinanderliegender Teile

<sup>1)</sup> Bergson verfährt hier entgegengesetzt wie Herbert Spencer. Der letztere wollte umgekehrt den Zeitbegriff der Raumanschauung genetisch voranstellen. Vgl. Principles of Psychology VI ch. 15 § 336, in der Uebersetzung von B. Vetter (Stuttgart 1886) Bd. II 206 ff.



auf die Dauer angewendet wird, entsteht die Vorstellung der Zeit. Das Seelische hat wohl Dauer; aber wenn wir diese Dauer als einen zeitlichen Verlauf (in dem von Bergson definierten Sinne der Zeit) auffassen, so fassen wir das Geistige nicht seiner wahren Natur nach auf. Denn da der Zeitbegriff den Raumbegriff voraussetzt, dieser aber nur zur Erfassung der Materie und zur praktischen Stellungnahme gegenüber der Materie geeignet ist, so lassen die geistigen Geschehnisse und das Geistige überhaupt sich ebenso wenig durch die Zeitform wie durch die Raumform adäquat erfassen. Damit aber sind wir bei der Hauptfrage angelangt, der Frage nämlich, wieweit die positive, mechanisch basierte Wissenschaft geeignet ist, in die wahre Natur des Geistigen und der Dinge überhaupt einzuführen. — Alle allgemein gültigen Gesetze der Mechanik setzen voraus, dass die Gegenstände, auf welche sie angewendet werden, quantitativen Bestimmungen unterliegen, mit anderen Worten, dass sie in stets gleich wiederkehrender Weise in einem aus auseinanderliegenden gleichartigen Teilen bestehenden Raume und einer eben solchen Zeit sich finden und stets wieder finden werden. Nur aus dieser Bedingung begreift es sich, dass das Geschehen in der mechanischen Natur den Charakter der Notwendigkeit an sich trägt, dass es erfolgt, nicht wie das Tun eines aus dem Innern heraus sich bewegenden Menschen, sondern wie die Bewegung eines aufgezogenen Automaten. Mit andern Worten: nur aus der Zurückführung auf die räumliche und zeitliche Anschauung begreift sich die Notwendigkeit oder der „Automatismus“ des mechanischen Geschehens. Anders das Bewusstsein oder das Psychische. Weil dieses nicht der Quantität, nicht dem Raume und nicht der Zeit untersteht, seine Organisation vielmehr eine Vielheit von qualitativen Momenten in gegenseitiger Durchdringung aufweist, so wird das Geistige niemals in der gleichen Form wiederkehren. Für das Geistige gibt es daher keine allgemeine notwendige Gesetzmäßigkeit.

Für die Einwirkung auf die Körperwelt aber steht durch den komplizierten Bau des Gehirns dem Bewusstsein eine reiche Fülle von Bewegungsapparaten zur Verfügung. In seiner Beziehung auf die Materie hat das Bewusstsein daher, indem es derjenigen qualitativen Bestimmtheit gemäss sich entfaltet, die durch das Ineinander des Vergangenen im Gegenwärtigen gegeben ist, eine Wahl. Es betätigt sich nicht nur in Reflexhandlungen, die durch den äusseren

Reiz mechanisch herbeigeführt werden, sondern seine Tätigkeit ist eine freie. Dem Automatismus der Materie steht die Freiheit des Geistes gegenüber.

So zeigt sich, dass die mechanische Betrachtungsweise der positiven Wissenschaft nicht an die Erklärung der geistigen Bewusstseinswelt heranreicht. Diese ist nicht quantitativ zu messen, da sie unräumlich ist; ihre Dauer ist nicht Zeit, da sie überall eine gegenseitige Durchdringung aufweist; ihre Entfaltung ist freies Schaffen, nicht Automatismus der Notwendigkeit.

Wer wollte verkennen, wie in diesen Ausführungen Bergsons eine Fülle scharfsinniger, tiefbohrender Geistesarbeit enthalten ist, in manchem wohlgeeignet, auf dem Wege zu dem hohen Ziele einer idealen Welt- und Lebensanschauung erwünschte Stützen zu bieten. Leider aber zeigen sich manche jener Stützen hinfällig, und nicht immer ist das Ziel selbst richtig bestimmt. Misslungen ist Bergsons Versuch, den Begriff der psychischen Intensität hinwegzuräumen. Nicht zwar insofern die Empfindung als die Tätigkeit gedacht wird, die auf einen Inhalt gerichtet ist, hat sie, entsprechend der Reizstärke, Grade der Intensität; für den Empfindungsinhalt selbst dagegen, der in dieser Bewusstseinstätigkeit erfasst wird, lassen sich jene Intensitätsgrade nicht in der von Bergson entwickelten Weise hinwegklären. Das zeigt die Berufung auf die Selbstbeobachtung eines jeden<sup>1)</sup>. — Nicht gelungen ist auch die Zurückführung der Zeitvorstellung auf die des Raumes; vielmehr ist es dieselbe Verstandestätigkeit, die sich bei der Entwicklung des Raumbegriffes und der des Zeitbegriffes in analoger Weise wirksam erweist. — Auch gegen das, was über die Unmöglichkeit gesagt wird, die Zahl ohne Zuhilfenahme der Raumvorstellung zu bilden, lassen sich erhebliche Bedenken geltend machen. Unsere aktuelle Zeitauffassung ist, wie die neuere psychologische Forschung zeigt, nicht auf die Erfassung eines unteilbaren Moments beschränkt. Die Synthese einer gleichartigen Vielheit in der Zahl setzt darum nicht notwendig räumliche Koexistenz voraus. — Bergsons Begriff der Freiheit endlich, welcher das Wesen derselben im Grunde schon darin erschöpft sieht, dass die Momente, in denen wir eine ernste Entscheidung treffen, einzig in ihrer Art sind, und nie, wie das Naturgeschehen, gleichartig

<sup>1)</sup> Wie selbst vom Standpunkte einer idealistischen Erkenntnistheorie aus jener Unterschied zu machen ist, kann man aus den Ausführungen von Kurd Lasswitz, Gustav Theodor Fechner (Stuttgart 1896) S. 87 sehen.

wiederkehren<sup>1)</sup>, wird, worauf hier nur kurz hingewiesen sein möge, schwerlich deren Vollbegriff gerecht.

Für Bergson hat die Zurückführung der Zahl und der Zeit auf den Raum noch eine besondere Bedeutung. Sie beweist ihm, dass der Verstand, die Intelligenz (*intelligence*), seiner Natur nach geometrisch denkt und daher auf die Erkenntnis der Materie nicht nur von Haus aus angewiesen, sondern auch beschränkt ist. So werden ihm jene Sätze zur Stütze für einen Zentralpunkt seiner Lehre, für den Gedanken nämlich, dass der Verstand nicht die wahre Wirklichkeit, das Leben, in seiner Weite und Tiefe erfasst, sondern dass er in der Lebensentwicklung, in der *évolution créatrice*, nur dazu ausgebildet ist, um die praktische Beziehung des Bewusstseins auf die Materie, mit andern Worten: die handelnde Einwirkung des Geistes auf die Natur, zu regeln. Die Erfassung des Lebens selbst dagegen soll, wie wir noch sehen werden, nicht durch den Verstand, sondern durch eine höhere Bewusstseinsform, die Intuition (*intuition*), geschehen. — Müssen wir aber Bergsons Versuch, alles logische Denken des Verstandes auf ein Raumdenken zurückzuführen, zurückweisen, so ist auch jenem Grundgedanken, den er sogleich in den ersten Sätzen seiner „*Évolution créatrice*“ mit besonderem Nachdruck hinstellt, der Boden entzogen.

Doch darüber später. Sehen wir zunächst, insbesondere an der Hand von Bergsons zweiter Schrift: „*Materie und Gedächtnis*“, wie er das Verhältnis von Körper und Geist des näheren bestimmt.

Die Position, mit der Bergson sich hier vor allem auseinandersetzt, ist die des psychophysischen Parallelismus. Mit ihrer Zurückweisung muss der eigentliche Materialismus von selbst fallen. Bergson bekämpft diese Parallelismustheorie von verschiedenen Seiten aus: vom Standpunkte der Erkenntnistheorie, sowie vom Standpunkte der Psychologie, insbesondere der pathologischen Psychologie.

Erkenntnistheoretisch ist der Parallelismus unhaltbar, mögen wir uns auf den Standpunkt des Idealismus oder den des Realismus stellen. Für den Idealisten ist das Gehirn eine Vorstellung unter anderen Vorstellungen; wie kann da der Teil zugleich das Ganze enthalten? Für den Realisten ist das Gehirn ein Ding wie die andern Dinge dieser Welt, mit denen es in quantitativen Wechselbeziehungen steht; wie kann da dieses einzelne Glied, aus dem Zusammenhange aller übrigen herausgerissen, zugleich Subjekt der

<sup>1)</sup> Essai sur les données immédiates de la conscience (1904) 181.

Vorstellung aller übrigen Glieder sein, da eine solche Funktion doch nicht dem einzelnen Gliede der Beziehung, sondern nur dem Gesamtsystem der bezogenen Glieder zukommen könnte?

Vom psychologischen Standpunkte aus aber ist der Parallelismus widerlegt, wenn wir nur irgend ein Psychisches nachweisen können, das ohne physiologische Entsprechung ist. Denn dass die Sinneswahrnehmung und die bewusste Bewegung ein psychophysischer Vorgang ist, in welchem dem Psychischen ein physiologischer Prozess in Gehirn und Nerven entspricht, leugnet natürlich auch Bergson nicht, ebenso wie er dies für die Körpergefühle anerkennt, die er mit James als Innenempfindungen vom Zustande des Organismus fasst, sowie für die Aufmerksamkeit, die er wie Ribot und Münsterberg mit der Empfindung von den die Aufmerksamkeit begleitenden körperlichen Erscheinungen identifiziert. Dagegen glaubt Bergson jenen Beweis in den Erscheinungen des Gedächtnisses, insbesondere in den pathologischen Störungen desselben, den Erscheinungen der Amnesie und Aphasie, zu finden. Die parallelistische Theorie nämlich muss, wenn sie sich behaupten will, konsequenter Weise annehmen, dass der Bewahrung der Vorstellungen im Gedächtnis eine Aufspeicherung bestimmter physiologischer Korrelate in den Gehirnzellen entspricht, derart, dass mit den Verletzungen bestimmter Gehirnzentren der Ausfall bestimmter Vorstellungskomplexe aus der Erinnerung verbunden ist. Nun aber zeigt der pathologische Befund uns nicht selten ein durchaus anderes Verhalten. Es gibt Amnesien — vor allem die zeitlich umgrenzten, wie solche in dem (auf die Erlebnisse bestimmter Zeiten beschränkten) Gedächtnisausfall bei Hysterie vorliegen —, wo Gehirnläsionen überhaupt nicht nachgewiesen werden können. In anderen Fällen, wo in der Tat bestimmt lokalisierte Läsionen zu Gedächtnisstörungen führen, sind dagegen nicht die Vorstellungen selbst entfernt, sondern die Möglichkeit, sie zurückzurufen, ist geschädigt. So bei der Aphasie und insbesondere bei jenen systematischen Amnesien, wo z. B. die Eigennamen oder alle Substantive dem Gedächtnis entschwunden scheinen; ebenso bei jenen merkwürdigen Störungen des Wiedererkennens, die man als Seelenblindheit und Seelentaubheit bezeichnet hat. Hier können die Vorstellungen, obwohl sie erhalten sind, doch nicht in den Zusammenhang unserer Sinnesempfindungen und unserer Sprachbewegungen eingreifen. Das letztere aber sind Vorgänge, welche psychophysischer Natur sind und welche die der Materie zugewandte Seite des Be-

wusstseins betreffen. So ist das Gehirn für das Gedächtnis nicht Träger von Vorstellungen oder von physiologischen Vorstellungskorrelaten; es ist vielmehr das Organ, welches dem Kontakt mit der Materie mit den von dieser ausgehenden und in sie übergehenden Bewegungen dient.

In eine genauere Kritik dieser Bergsonschen Theorien kann ich hier nicht eintreten. Beachtenswerte Gründe dafür, dass Funktionserkrankungen des psychischen Lebens nicht notwendig anatomische Gehirnerkrankungen zu sein brauchen, enthalten sie gewiss, und auch beachtenswerte Argumente gegen die Theorie des psychophysischen Parallelismus in ihrer halbmaterialistischen Form.

Aber die Art, wie Bergson nun seinerseits das Verhältnis von Geist und Körper fasst, unterliegt doch den erheblichsten Bedenken.

In dieser seiner Auffassung vereinen sich Erkenntnistheorie, Psychologie und Metaphysik.

Alles ist für Bergson ursprünglich Bewusstsein<sup>1)</sup>. Auch die Materie hat, wie wir noch sehen werden, einen idealen Ursprung; sie ist Abspannung, die neben der Anspannung im Bewusstsein sich findet; und wenn sie selbst bewusstlos erscheint, so ist sie dies nur durch die gegenseitige Kompensation ihrer Teile, wie Ruhe kompensierte Bewegung ist. Darum sind die Dinge zugleich Bewusstseins-elemente und Realitäten<sup>2)</sup>; sie sind, wie Bergson sich ausdrückt, „Bilder“ (*images*)<sup>3)</sup>.

Zwischen diesen Bildern findet, der Natur des Bewusstseins entsprechend, eine gegenseitige Durchdringung statt. Aber diese geistige Durchdringung ist noch nicht Wahrnehmung (*perception*). Diese setzt eine Reflexion des vom Objekt zum Subjekt kommenden Strahles — wenn wir so sagen dürfen — voraus, der durch das Subjekt nicht hindurchgehen darf, sondern zum Objekt zurückgeworfen werden muss. Eine solche Zurückwendung nämlich ist für das Subjekt in soweit nötig, als es handelnd, d. h. bewegend, in die Welt eingreift. So ist die Sinneswahrnehmung, in der jene Reflexion vom Subjekt zum Objekt stattfindet, bedingt durch die Aufgabe, Voraussetzung des Handelns zu sein, das an sie sich anschließt, entweder in der Weise einer Reflexbewegung oder nach Einschlebung eines die Wahl ermöglichenden komplizierten psychischen

<sup>1)</sup> Man vergleiche damit die Theorie von J. G. Fichte.

<sup>2)</sup> Wir werden hier an die Lehre von Avenarius und von Mach erinnert.

<sup>3)</sup> *Matière et Mémoire* 1 ff.

Prozesses. Die Wahrnehmung trifft demnach aus der unermesslichen Summe dessen, was im Bewusstsein überhaupt als Bild und zugleich als Wirklichkeit gegeben ist, eine Auswahl<sup>1)</sup> — ein auch James geläufiger Gedanke<sup>2)</sup> —, und diese Auswahl ist bedingt durch die praktische Aufgabe des Handelns, des Wirkens auf die materielle Welt.

Aus dieser erkenntnistheoretisch-psychologischen Voraussetzung nun zieht Bergson eine metaphysische Folgerung. Das Bewusstsein bedarf des Gehirns nicht als seines Trägers, nicht, um überhaupt zu Vorstellungen zu kommen, sondern als seines Werkzeugs, um zum Handeln in der materiellen Welt zu gelangen, d. h. um praktisch zu werden. Das Gehirn ist im letzten Grunde Bewegungsapparat, — eine seltsame Theorie, der man das Gezwungene ebenso sehr ansieht, wie jener seltsamen Vereinigung von Fichte, Avenarius, Mach, James, die das Wesentliche von Bergsons Theorie der Wahrnehmung ausmacht.

Wie aber können Bewusstsein und Gehirn überhaupt in Beziehung zu einander treten? Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Bergson diese Schwierigkeit durch eine im Grunde idealistische Metaphysik zu lösen sucht. Die Materie ist ein Abfallsprodukt des Bewusstseins. Das Ausgedehnte (*étendu*) hat das Ausgedehntsein (*étendue*) durch ein Ausdehnen oder eine Ausspannung (*extension*). Ausspannung aber ist Spannung (*tension*), die in sich nichts Quantitatives, sondern etwas Qualitatives ist. So geht aus dem Qualitativen das Quantitive, aus dem Psychischen die Materie hervor. Die Natur selbst kann „als ein neutralisiertes und folglich latentes Bewusstsein angesehen werden“<sup>3)</sup>.

Nicht seine wertvollen Einzeluntersuchungen, wohl aber sein schon in den Schlussbemerkungen von „Materie und Gedächtnis“ angedeutetes metaphysisches System hat Bergson weiter ausgebildet in seinem jüngsten Werke: „*L'évolution créatrice*“. In demselben stellt er die Analyse der Wirklichkeit unter den Gesichtspunkt des Entwicklungsbegriffs, der ihm durch Spencer und wohl auch durch Fouillée philosophisch nahegelegt war, und bezeichnet das Ob-

<sup>1)</sup> Ebenda 29.

<sup>2)</sup> E. Boutroux, Wissenschaft und Religion in der Philosophie unserer Zeit, übers. von Emilie Weber, Leipzig u. Berlin 1910, 310 macht auf diese Analogie zwischen James und Bergson aufmerksam.

<sup>3)</sup> „Une conscience neutralisée et par conséquent latente“, Matière et Mémoire 278

jekt dieser Entwicklung, das Bewusstsein und seine Produkte, in biologischer Wendung als das „Leben“, ein Begriff, den schon Jean Marie Guyau, Fouilléés Schüler und Stiefsohn, seinem Evolutionismus zu Grunde gelegt hatte. — Mit der metaphysischen Anschauung hatte mittlerweile auch Bergsons Erkenntnislehre ihren allseitigen Abschluss gefunden. Heben wir zunächst die Grundgedanken dieser Erkenntnislehre in ihrem systematischen Zusammenhang heraus.

Die Wahrnehmung, sahen wir, ist für Bergson bedingt durch das praktische Bedürfnis des Handelns. Aber auch der Verstand (*intelligence*) mit seiner zerlegenden und fixierenden Tätigkeit liegt auf der der Materie zugewandten und auf sie einwirkenden Seite des Geistes. Um auf die Materie einzuwirken, müssen wir, weil dies stets nur innerhalb eines begrenzten Kreises fester Ansatzpunkte möglich ist, die Materie zerlegen und müssen die Körper trotz ihres ständigen Wechsels als feste Dinge fassen. Diese Aufgabe leistet unser Verstand, der daher nur „eine Beigabe“ zu der Fähigkeit des Handelns ist <sup>1)</sup>. Zu diesem Zwecke unterstellt der Verstand die Natur der Vorstellung des Raumes, der ins unendliche teilbar ist und eine unbegrenzte Zahl von neben und ausser einander befindlichen Elementen aufweist; das Verstandesdenken, der „logische Gedanke“, wie Bergson zu sagen liebt, ist ein geometrisches Denken. Aber dieses Verstandesdenken führt nicht in das innere Wesen der Wirklichkeit, weder in das der materiellen Natur, noch in unser eigenes Inneres. Die wahrhaft wirkliche „Dauer“ (*durée*), welche alles in gegenseitiger Durchdringung einschliesst, kann der Verstand nur nach dem Modell des Raumes als Zeit (*temps*) auffassen, deren Momente auseinanderliegen. Infolgedessen aber ist dem Verstande nicht nur das Innere der Aussenwelt verschlossen, sondern er bildet auch das im Selbstbewusstsein gegebene eigene Innere um, nach solchen Gesichtspunkten nämlich, die doch nur als Hilfsmittel für die nach aussen gewandte Tätigkeit gelten können und daher zu einer theoretischen Erkenntnis nicht führen. In jenem geometrischen Verstandesdenken liegt daher wohl das Feld der die Naturbeherrschung ermöglichenden positiven „Wissenschaft“, aber eine Metaphysik ist auf diesem Wege unmöglich. Der Verstand liefert uns nur Symbole, die für unser praktisches Verhalten eine hinreichende Unterlage abgeben, mit dem innern Lebensgehalt aber

<sup>1)</sup> „une annexe de la faculté d'agir“ (Évolution créatrice p. I).

keineswegs identisch sind. Alles Verstandesdenken ist nur symbolisches Denken. — So berührt sich hier Bergson vom philosophischen Standpunkte aus mit Gedanken, die innerhalb der protestantischen Theologie August Sabatier unter dem Namen des Symbolismus entwickelt hatte<sup>1)</sup>. Man sieht zugleich die Voraussetzungen, von denen aus Bergsons Schüler Le Roy in seiner viel umstrittenen Abhandlung über Dogma und Kritik den Symbolbegriff — wenn er das Wort „Symbol“ auch vermeidet — auf das religiöse Gebiet übertragen hat. Für ihn ist das Dogma ein zum Handeln ausreichendes Symbol des nicht in Begriffen zu erschöpfenden inneren Lebensgehaltes<sup>2)</sup>.

Wie aber erfassen wir jene Lebenswirklichkeit der Dinge selbst? Das Verstandesdenken, erwidert Bergson — und er könnte hierfür an das Hervorgehen der Technik aus der mathematischen Wissenschaft erinnern — führt zur Beherrschung der Natur<sup>3)</sup> durch äussere Werkzeuge, vom primitiven Steinwerkzeug an bis zur kompliziertesten Maschine. Der *homo sapiens* ist *homo faber*<sup>4)</sup>. Aber die Entwicklung des Lebens hat auch zu einem anderen nicht reflektierenden Vermögen geführt, welches unmittelbar das zum Fortleben des Individuums und der Spezies Nötige erfasst, zum Instinkt, der bei den Insekten, insbesondere bei den Hautflüglern, seine vollkommenste Entfaltung gefunden hat. Beim Menschen tritt, was das praktische Verhalten anlangt, dieser Instinkt vollkommen hinter dem Verstande zurück. Keineswegs aber ist er vollkommen geschwunden; das schöpferische Leben hat ihm vielmehr eine vollkommnere Gestalt gegeben. Der Verstand nämlich ist nur der klare Kern des Bewusstseins<sup>5)</sup>. Dieser ist umgeben von einer nicht in klare Verstandeserkenntnis auflösbaren Sphäre der unmittelbaren

<sup>1)</sup> Auguste Sabatier, *Vie intime des Dogmes*, Paris 1890. *Esquisse d'une philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris 1897, und das nachgelassene Werk: *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris 1902.

<sup>2)</sup> É. Le Roy, *Dogme et critique*, Paris 1907, p. 3 n. 1: J'avertis une fois pour toutes que par »dogme« j'entends surtout la „proposition dogmatique“, la „formule dogmatique“, non point la réalité sous-jacente. Ebd. p. 25 (nach Laberthonnière): Les dogmes . . . ont un sens moral et pratique; ils ont un sens vital plus ou moins accessible pour nous, selon le degré de spiritualité où nous en sommes. Vgl. auch E. Boutroux a. a. O. 203, 267 ff.

<sup>3)</sup> „maîtres des événements. Évol. créatr. 370.

<sup>4)</sup> Évol. créatr. 151.

<sup>5)</sup> Bei James und anderen finden wir ähnliche Vorstellungen.



Anschauung, — „Intuition“ nennt Bergson dieselbe. In der Intuition erfasst der Geist die Realität absolut, anstatt sie relativ zu erkennen. Hier denkt er sie nicht mehr symbolisch, wie in einer Uebersetzung, sondern ergreift sie in ihr selber<sup>1)</sup>. Durch diese „Intuition“ begreift darum der Geist auch sich selbst in seiner ursprünglichen Natur, wo er nicht mehr naturgesetzlich erkennende Verstandeserkenntnis, sondern schöpferischer Wille, Wahl und Freiheit ist. Die Intuition ist darum die Quelle der Metaphysik. Denn „Metaphysik ist die Wissenschaft, die ohne Symbole auskommen will“<sup>2)</sup>. Mag sie auch praktisch unnütz sein, so führt sie doch zur wahren Erkenntnis wie der Materie, so des Lebens<sup>3)</sup>. — So Bergsons Theorie der „Intuition“. Sie führt uns in eigentümlicher Umbildung zur „intellektuellen Anschauung“ der nachkantischen idealistischen Philosophie, insbesondere Schellings, zurück. Aber auch dem Entwicklungsgang der neueren französischen Philosophie ist sie in ihrer Eigenart nicht fremd. Steht doch sogleich im Beginn dieser dem Versuche von Descartes, eine neue Verstandesmetaphysik nach der Weise der Mathematik, insbesondere der Geometrie, zu begründen, Pascals Philosophie der unmittelbaren Herzensempfindung (*sentiment du coeur*<sup>4)</sup>) gegenüber, die den Verstand wohl für Mathematik und Physik als ausreichendes Werkzeug betrachtet, vor den metaphysischen und religiösen Fragen aber ihn in Zweifel und Widersprüche sich verstricken lässt und daher hier an die Stelle des Raisonnements die unmittelbare Gewissheit des Erlebnisses setzen will. Auch auf nahe Berührungen mit der zeitgenössischen Philosophie von William James könnte hingewiesen werden.

Zu rechten ist mit jener Bergsonschen Theorie der Intuition nicht. Sie ist ja nicht bewiesen, sondern in der Tat eine Sache der „Wahl“. Bergson glaubt diese Intuition zu besitzen — wie vor ihm Schelling. Freilich soll der Geist sich nur mit höchster schmerzhafter Anstrengung zu dieser Intuition erheben können, indem er sich gewissermassen um sich selbst drehe<sup>5)</sup>. — Viele wird es geben, die zu diesem Standpunkt sich nicht aufschwingen können. Sie werden ihn vielmehr für eine Selbsttäuschung halten und von jenem „Sich-

<sup>1)</sup> Einführung in die Metaphysik 5.

<sup>2)</sup> Ebd.

<sup>3)</sup> Évol. créatr. 370.

<sup>4)</sup> Z. B. Pensées (éd. Havet) VII 4, VIII 1.

<sup>5)</sup> „... se retournant et se tordant sur elle même ... Effort douloureux“. Évol. créatr. 258.

drehen des Geistes um sich selbst“ nur einen Drehschwindel erwarten, der den Blick des Geistes trübt, so dass er eigene Illusionen für den tieferen Sinn der Wirklichkeit hält.

Der sachliche Inhalt der Bergsonschen Metaphysik ist durch die Charakterisierung der Intuition zu einem Teile schon gegeben.

Das Allumfassende, in allem sich Entwickelnde ist das Leben, das mit dem Bewusstsein und der Freiheit identisch ist. — Wie man sieht, verselbständigt Bergson hier in der Weise des extremen Realismus den doch erst vom Einzelnen abgezogenen Begriff und absolutiert ihn, gleich Spinoza, Fichte und Hegel.

Den Sinn und die Eigenart des Lebens erfasst der Geist intuitiv, wenn er über das zerlegende Verstandesdenken hinaus in den Grund des Bewusstseins sich wendet und sich hier als das — Früheres und Gegenwärtiges in sich sammelnde — voranstrebende Wollen erfasst. Bergsons Metaphysik nimmt, einer modernen Lieblingsströmung folgend, eine voluntaristische Form an.

Das Leben, die Wirklichkeit selbst, ist darum nicht ruhendes Sein, nicht Ding, Substanz, sondern Bewegung. Das Wirkliche ist keine fertige Tatsache, sondern ein sich setzendes Tun, kein *fait*, wie Bergson sich ausdrückt, sondern ein *se faisant*<sup>1)</sup>. — Von Maurice Blondels „Philosophie der Aktion“<sup>2)</sup> ist diese Auffassung trotz der Aehnlichkeit in den Worten weit entfernt; denn Blondel will nicht eine metaphysische Konstruktion der gesamten Realität, sondern eine psychologische Analyse des individuellen Bewusstseins und der individuellen Bewusstseinsimmanenz geben, um zu zeigen, wo diese an die Objektivität stösst. Nahe dagegen steht sie der späteren Lehre J. G. Fichtes.

Bei der Selbsteinkehr findet der Geist in sich eine doppelte Richtung: Anspannung und Entspannung. Die erstere ist die frei schöpferische Tätigkeit, in der das Bewusstsein alles, was in ihm ist, zusammenfasst, um ein Neues zu gestalten; die zweite finden wir zum Beispiel, wenn wir abgespannt und selbstüberlassen uns in auseinanderflatternde Phantasievorstellungen verlieren. Beide Richtungen müssen auch in dem Bewusstsein als Weltpotenz sich finden. Die abspannende, zerstreuende Richtung lässt die Materie hervorgehen, in der, wie wir schon sahen, das Bewusstsein durch Kom-

<sup>1)</sup> Ebendas.

<sup>2)</sup> M. Blondel, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* Paris 1893.

pensation gebunden ist. Die andere Richtung ist die des gestalten- den Lebens, das den Abhang wieder heraufsteigt, den die Materie hinabsteigt<sup>1)</sup>. Diese Doppelströmung ist es daher, die den sonst durch das Gesetz der Entropie drohenden Weltentod aufhebt<sup>2)</sup>.

Indem durch die Materie das Bewusstsein individualisiert wird, entfaltet es sich in den Einzelorganismen. Die Entwicklung dieser kann nicht auf eine mechanische Weise erklärt werden. Ebenso wenig aber auch teleologisch im eigentlichen Sinne, d. h. auf Grund eines von vornherein fertigen Planes; denn sie läuft nicht geradezu auf ein Ziel, die menschliche Intelligenz, hinaus, sondern wendet sich nach verschiedenen Richtungen hin und läuft wohl auch in Sack- gassen aus. Vielmehr beruht die Entwicklung auf dem ursprüng- lichen „Schwunge“ des Lebens (*élan de la vie*), der das schöpferische Werden auch ohne vorgefassten Plan aus seiner Fülle heraus stets weiter voranschreiten lässt. So geht die Evolution des Lebens auf der Erde, statt geradlinig zu verlaufen, vielmehr in mehrere Spitzen aus: die Pflanzen, welche unter dem Einfluss der Sonne im Chlorophyll die anorganischen Stoffe unmittelbar assimilieren, aber fest und beständig sind — „Starre“ (*torpeur*) nennt Bergson diese Eigenschaft —, und die beweglichen animalischen Wesen; und unter den Letzteren sind wieder zwei Entwicklungs-Richtungen: die eine — sie kulminiert in dem Hymenopteren — entwickelt den Instinkt zu grösster Vollkommenheit; die andere — es ist die Reihe der Wirbeltiere — bildet die Intelligenz allmählich aus. Schon ange- legt im Wirbeltier, kommt die Intelligenz im Menschen zur vollen Entfaltung. Denn in der Einwirkung auf die Materie weiss der Mensch nicht nur einer engbegrenzten Zahl von Mitteln sich zu bedienen, sondern seine Intelligenz findet deren unbegrenzt viele. Mensch und Affe sind darum nicht nur dem Grade nach, sondern, wie das Unendliche vom Endlichen, der Natur nach verschieden.

Schöpferisch, wie in der Entwicklung des organischen Lebens auf der Erde, ist das Leben überall: in unserem Sonnen- system, in den zahllosen anderen zum Teil erst sich entwickelnden Systemen des Universums. Die Gesetze von der Erhaltung der Masse und der Energie gelten nur für geschlossene Systeme,

<sup>1)</sup> Évol. créatr. 267.

<sup>2)</sup> Évol. créatr. 264 ff. — Bergson nimmt p. 266 auch auf die bekannte Boltzmannsche Theorie Bezug. In seiner eigenen berührt er sich mit der von L. Graetz.

das heisst für Systeme, die unsere Intelligenz aus der Gesamtheit künstlich herausgehoben hat. Darum ist nicht ausgeschlossen, dass die schöpferische Entwicklung auch neue Welten aus ihrem Zentrum hervorgehen lässt. Bergson vergleicht dies schöpferische Leben einem immensen Feuerwerk, das stets neue Feuergarben hervorsprühen lasse<sup>1)</sup>. Einen Widerspruch will er in einem solchen ständigen Wachstum der schöpferischen Wirklichkeit nicht erblicken. Ein solcher liege nur dann vor, wenn man, an die Begriffe des alles fest machenden, alles fixierenden Verstandes sich haltend, diese Wirklichkeit als eine Summe von festen Dingen fasse, die sich selbst schaffen sollen. Aber für Bergson ist ja die wahre, lebendige Wirklichkeit nicht Ding, sondern, wie für Fichte und Hegel, Werden, Tätigkeit. Und dass die Tätigkeit (*action*) im Fortgange anschwellen und sich verstärken, dass sie nach Massgabe ihres Voranschreitens schaffe, das könne ein jeder von uns bei sich selbst feststellen, wenn er nur sich selbst in seinem eigenen Handeln (*agir*) beobachte<sup>2)</sup>. Die Schöpfung, so begriffen, soll darum kein Geheimnis sein; wir erfahren sie in uns, wenn wir frei handeln<sup>3)</sup>.

Alle immanenten Schwierigkeiten der Bergsonschen Lehre verbinden sich in diesen tiefsten Grundlagen zu einem unlösbaren Knäuel. Ein abstrakter, von den allein wirklichen einzelnen Erscheinungen abstrahierter Begriff, der des Lebens, ist zu einer alles umfassenden realen Macht geworden; das logisch Spätere zum schöpferischen Grunde. Nicht anders ist es mit jenen weiteren Ab-

1) Évol. créatr. 270. Der Vergleich erinnert an die „fulgurations continues de la Divinité de moment en moment“ bei Leibniz, *Monadologie* § 47. Wenn dann aber Leibniz fortfährt: „bornées par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée“, so zeigt dieser mit leicht modifizierten Begriffen der alten Metaphysik arbeitende Zusatz den fundamentalen Unterschied zwischen Leibniz und Bergson.

2) „Que des choses nouvelles puissent s'ajouter aux choses qui existent, cela est absurde, sans aucun doute, puisque la *chose* résulte d'une solidification opérée par notre entendement, et qu'il n'y a jamais d'autres choses que celles que l'entendement a constituées. Parler de choses qui se créent reviendrait donc à dire que l'entendement se donne plus qu'il ne se donne, — affirmation contradictoire avec elle-même, représentation vide et vaine. Mais que l'action grossisse en avançant, qu'elle crée au fur et à mesure de son progrès, c'est ce que chacun de nous constate quand il se regarde agir“. Évol. créatr. 270.

3) „La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère; nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement“. Ebd.

straktionen, deren Bergson so gern sich bedient: Tätigkeit (*action*) und Werden. Das Leben wird weiterhin mit dem Bewusstsein gleich gesetzt, indem das Letztere zugleich als die organisierende Kraft gefasst wird, deren Bewusstseinscharakter in der Materie nur schlummert. Aber um das Letztere als möglich zu begreifen und so alles als Produkt des schöpferischen Lebens zu erweisen, musste die Materie selbst durch eine kühne Ableitung als Abfallsprodukt des Bewusstseins gefasst werden. Indes, was ist es im Grunde anders, als eine mit Worten spielende Konstruktion, wenn die *étendue* auf die *extension*, diese auf die *tension* zurückgeführt wird und nun die „Spannung“ als ein dem Psychischen entnommener Begriff den Uebergang ins Bewusstseinsleben vermitteln soll? — Und wenn das Gesetz von der Erhaltung der Energie auf geschlossene Systeme beschränkt wird, so ist dies zwar richtig; aber die Art, in welcher Bergson von seinem „intuitiven“ Standpunkte aus sich über dasselbe hinwegsetzt und die physikalische Verstandeswissenschaft zu einem blossen Hilfsmittel des praktischen Lebens in der Anpassung an den Kampf mit der Materie degradiert, ist doch mehr die des leicht beschwingten, in den leeren Luftraum sich aufschwingenden Poeten, als die eines die einzelwissenschaftlichen Fragmente zu einem Gesamtbau vereinigenden, ihn durch kritische Untersuchung fest fundierenden und durch einen nach oben weisenden Giebel bekrönenden Philosophen. Die „Freiheit“ aber, die Bergson dem schöpferischen Leben beilegt, bezeichnet nichts anderes, als das nur einmal Dagewesene, im Gegensatz zu dem stets gleichförmigen Wiederkehren in der vom Verstande konstruierten Natur. Wieder ist hier in der Einheit des abstrakten Begriffs eine Fülle besonderer Formen aufgehoben, deren jede für sich in ihrer Eigenart betrachtet werden muss, soll nicht die vermeintliche Bekanntheit mit dem Sinne des geläufigen Wortes über die Schwierigkeiten hinwegtäuschen.

Man hat Bergson auch zu Maine de Biran in Beziehung gesetzt, der, von den Tatsachen des Bewusstseins, insbesondere von der uns zunächst gegebenen freien Willenskraft ausgehend, von hier aus zu der Annahme eines bewussten persönlichen Gottes gelange<sup>1)</sup>. Und Madame Coignet, die auf dem III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg (1908) Bergson einen Vortrag gewidmet hat<sup>2)</sup>, der sich freilich über eine Blütenlese ausgewählter Zitate

<sup>1)</sup> A. Steenberg, Henri Bergsons intuitive Philosophie, Jena 1909, 94.

<sup>2)</sup> Bericht, herausgegeben von Th. Elsenhans, Heidelberg 1909, 358—364.

nicht erhebt, meint, dass in Frankreich und wohl auch in Deutschland alle die, welche ausserhalb der Kämpfe sich verketzernder Parteien und ausserhalb der verschiedenen offiziellen Kirchenregimenter in den Tiefen der Seele die subjektive Religiosität wahren, sich zu Bergsons Philosophie hinwenden. Auch Le Roy hat sich bemüht, in Bergsons Philosophie eine neue Grundlage der christlich-theologischen Spekulation zu finden. Und gewiss, auch für das Christentum ist Gott das Leben und der Grund alles endlichen Lebens, weil alles seinem Leben entstammt. *Quod factum est, in ipso vita erat*<sup>1)</sup>. Aber dem Christentum ist das Leben des Universums Wirkung, nicht Entfaltung des göttlichen Lebens. Abbild des trinitarischen göttlichen Lebens, bleibt das Leben der endlichen Dinge doch substanzial von dem göttlichen unterschieden. Denn dieses immanente göttliche Leben ist dem Christentum persönliches Leben.

Nicht so ist es bei Bergson. Für gewöhnlich lässt er die Frage nach dem Gottesbegriff bei Seite oder lässt verschiedenen Deutungen die Tür offen. Aber anders, wo er sein letztes Wort spricht. An der entscheidenden Stelle der *Évolution créatrice*, wo er das schöpferische Werden als ein feuerwerkgleich stets neue Welten bauendes schildert, da setzt er dieses schöpferische Werden, dieses stets sich erneuernde Tun, dieses freischöpferisch im Universum sich entfaltende Leben mit Gott in eins. „Gott, so verstanden, ist nichts Fertiges; er ist unaufhörliches Leben, Tätigkeit, Freiheit“<sup>2)</sup>.

So ist ihm Gott nicht die in sich vollendete absolute geistige Wirklichkeit, sondern ein stets werdender und im wachsenden Universum sich Entfaltender. Der persönliche Gott der theistischen — metaphysischen und ethischen — Weltanschauung ist damit nicht vereinbar. Nur wer den Begriff der Persönlichkeit zu einem blossen Verstandessymbol verflüchtigt, einem Symbol, das im Sinne der negativen Theologie verbiete, Gott als blosses Gesetz usw. zu denken, einen positiven Sinn aber nur vom praktischen und moralischen

<sup>1)</sup> Joh. 1, 3—4 nach der Satzkonstruktion von Origenes u. a.

<sup>2)</sup> „Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait; il est vie incessante, action, liberté“, *Évol. créatr.* 270.

Standpunkt aus habe: „Benehmt euch in euerm Verhalten gegen Gott, wie in euerm Verhalten gegen eine Person“<sup>1)</sup> — nur der könnte beides zu versöhnen glauben. Bergsons pantheistischer Gottesbegriff lässt sich mit dem des Christentums nicht vereinen.

Bergsons Philosophie ist, wie wir sahen, gewiss eine hochbedeutsame Erscheinung, vor allem in ihrem Streben, aus dem dumpfen Nebel des Materialismus und aus der flachen Ebene des metaphysikfeindlichen Positivismus aufzusteigen und eine ideale Lebensanschauung zu erringen. Aber man sei sich klar: wer aus voller Ueberzeugung den theistischen Gottesbegriff festhält, kann von Bergson recht vieles lernen, Bergsonianer kann er nicht sein.

---

<sup>1)</sup> E. Le Roy, *Dogme et critique* 19 (zur Erläuterung des *sens négatif*): „Dieu n'est pas impersonnel“ c'est-à-dire Dieu n'est pas une simple loi, une catégorie formelle, un principe idéal, une entité abstraite, non plus qu'une substance universelle ou je ne sais quelle force cosmique diffuse en tout. Ebd. p. 25 (zur Erläuterung des *sens pratique*): „Dieu est personnel“ veut dire „comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne humaine“.